مراجعة لكتاب

الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأُمة والدولة والدعوة*

تأليف: طه جابر العلواني**

جميل أبو سارة***

لا شكَّ في أنَّ موضوع هذه الدراسة هو من أهم المطارحات المعاصرة الجدلية؛ لما تنطوي عليه من مبانٍ دقيقة متشعبة المداخل والفروع، وما ترتَّب على المغالطات في فهم "الحاكمية" وخلطها بالسياسي بعيداً عن الفكري والثقافي من آثار بالغة الخطر، أسهمت كثيراً في تشكيل جزء من مشهد العالم اليوم.

وقد أبدع المؤلِّف في ترتيب الأفكار، وتسلسل المباني على الوجه الذي يخدم مقولته، مستخدماً في سبيل ذلك منهجاً وصفياً تحليلياً، واستدعائياً -في أحايين كثيرة- من تاريخ الأمم والحضارات، متسماً بالجرأة والوضوح وتنوع أوجه الاستدلال.

قسَّم المؤلِّف كتابه هذا إلى ستة مباحث وخاتمة، ولم يُسمِّ هذه المباحث إلا بأرقامها كما يأتي:

أولاً: الإمامة شأن دنيوي.

ثانياً: مدخل إلى مفهوم الحاكمية عند الأمم الغابرة.

ثالثاً: الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي والنصراني.

رابعاً: الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة.

---

* العلواني، طه جابر. **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، عمّان: دار الفتح، ٢٠١٦م.

** دكتوراه في أصول الفقه، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة سابقاً، توفي عام ٢٠١٥.

*** باحث أكاديمي في تخصصي الفلسفة، والحديث الشريف، حاصل على شهادة الدكتوراه في الحديث النبوي الشريف. البريد الإلكتروني: JABUSARA80@YAHOO.COM

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢/٤/٢٠١٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٧/٩/٢٠١٦م.

خامساً: الحاكمية بوصفها مفهوماً تحريضياً.

سادساً: نحو إعادة تشكيل العقل المسلم في مسألة الحاكمية.

وقد افتتح المؤلِّف أطروحته هذه بعنوان مستعلن، يختصر على القارئ عناء تحصيل الاستنتاج، ويُقرِّر فيه أنَّ "الإمامة شأن دنيوي"، وأنَّها لا تمثِّل قداسة دينية، ولا شعيرة وقفية، وإنَّما هي شأن ينتمي إلى حقول الممارسة البشرية المحضة لطرائق الحكم وتراتيب الإدارة، مُستدِلاً على هذا الأصل بنوعين من الأدلة؛ الأول: دليل كلي يعتمد المبدأ "الأصولي" الذي جلَّاه القرافي في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام"، حين تحدَّث عن مقامات تصرفات النبي ﷺ، فميَّز بين التصرف بوصف "الإمامة"، والتصرف بوصف "الرسالة" أو "النبوة". وفي ذلك يقول القرافي: "وأمَّا تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة، والرسالة، والفتيا، والقضاء؛ لأنَّ الإمام هو الذي فُوِّضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك ممَّا هو من هذا الجنس. وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا، ولا الحكم، ولا الرسالة، ولا النبوة."[1]

غير أنَّ ما أجمله القرافي في كتابه من ضربٍ للأمثلة على التصرف بوصف "الإمامة" كان ليستتبع من المؤلِّف تفصيلاً أكثرَ، وخوضاً أدقَّ في المساحة المشتركة بين هذه التصرفات، ومقام الرسالة أو الفتيا على وجه الخصوص؛ ذلك أنَّ "قسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن،"[2] وكلها من أمثلة القرافي، هي ممارسات "إمامية" في حالاتها المعينة، وحوادثها الخاصة، ولكنَّها تنتمي -من حيث مرجعيتها التشريعية الأساسية- إلى الحقل الإفتائي الرسالي، شأنها في ذلك شأن تصرفات الحاكم في حكمه وقضائه من هذه الجهة؛ أعني من جهة أنَّ حكم الحاكم تنزيل "بشري" لمبادئ إلهية على وقائع معينة، فالمرجعية هنا "دينية"، والاجتهاد "بشري دنيوي". وقد تفطَّن المؤلِّف إلى

---

[1] القرافي، أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، بيروت: دار البشائر، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٠٥.

[2] المرجع السابق، ص١٠٨.

هذا الملحظ، فلم يخل ممارسات "الإمامة النبوية" عن نموذجيتها الإلهامية لكل متأسٍّ ومعتبرٍ، بالرغم من أنَّها لا تحمل -في الوقت نفسه- صفة القداسة المطلقة في جميع تمثُّلاتها، كما هو شأن الرسالة. وفي ذلك يقول: "إنَّ تلك الممارسات كلها لم تكن بغرض التأسيس لوظائف نبوية جديدة، وإنَّما بيان كيف تقدم الأسوة للبشرية في أعلى المستويات من أولئك الذين اصطفاهم الله ليكونوا رسلاً مبشرين ومنذرين."[٣]

ولعل القارئ كان سيفيد كثيراً لو بذل الكتاب جهداً أكبر في هذا التأطير المهم في مدخلية الحاكمية والهيمنة، ليقنع القارئ بأهمية هذا المدخل في طرح الموضوع، فهل كان مراد المؤلِّف بهذا إعطاء القارئَ النتيجةَ في بداية الكتاب، يلخصها له بتغليب الجانب "المدني" في أعمال "الإمارة"، لتكون المباحث التالية كالأدلة على هذه النتيجة المقدمة، أم أنَّ الأمر لا يعدو محاولة تقريبية للمفاهيم، والتذكير بالمباحث الأصولية الفقهية التي تقترب من الأطروحة الأساسية، وهي قضية الحاكمية، وعلاقتها بالهيمنة؟

والدليل الثاني: دليل جزئي يلتقط الممارسات النبوية الشريفة التي يتضح فيها قصد "الإحالة" إلى الاجتهاد البشري، والخبرة الإنسانية، كمثل سكوته عن تسمية الخليفة من بعده، بالرغم من علمه -عليه الصلاة والسلام- بجسامة الأمر وخطره، وانفتاح الأُمة على مغامرات عدَّة بسبب هذا النهج، بيد أنَّ ضرورة التأسيس تقتضي هذا النهج الدلالي؛ فالسكوت علامة الإباحة، والترك أحد أهم شواهد الدليل الكلي الذي سبق نقله عن الإمام القرافي. فلمَّا ترك النبي ﷺ تسمية الخليفة من بعده دلَّ "على أنَّ أمر الخلافة والقيادة السياسية قد تُرك للأُمة المهتدية بالقرآن الكريم، وبسنن رسوله وسيرته، بحيث تضمن الرشادة باتخاذ القرار من الأُمة في هذا المجال، من دون حاجة إلى

ولتعزيز هذا الدليل الجزئي، فقد استحضر المؤلِّف "تشريع الاجتهاد بوصفه واجباً مهماً للمجتهدين،"[٥] لملء الفراغات التشريعية، والسير بالأحكام السلطانية سير المصلحة على النهج العام الذي أراده النبي ﷺ.

[٣] العلواني، **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، مرجع سابق، ص١٣.
[٤] المرجع السابق، ص١٥.
[٥] المرجع السابق، ص١٦.

ومن هنا، فلا يبدو دليل على اتساق هذا الطرح مع استدلال المؤلِّف بقوله: "الجيل الأول لم يفهم أنَّ الرسول كان رسولاً نبياً، وقائداً سياسياً قومياً، إذ لم تُظهِر الحوارات كلها شيئاً من هذا الجانب."[٦] فالقيادة السياسية واقعة -لا محالة- من جهته ﷺ، وإنَّما الشأن في ربط القداسة والعصمة بهذا الواقع، وإضفاء ثوب الشرعية أو الفتوى عليه في جميع تفاصيله وجزئياته، وحينئذٍ كان لزاماً على المؤلِّف أنْ يُفسِّر التزام الراشدين في سقيفة بني ساعدة بـِ"إقامة خلافة على منهاج النبوة"، بقوله: "هو أنْ يخلف رسول الله ﷺ في أُمته بطريقة أقرب ما تكون إلى طريقته، وَفق منهج صارم يرى الخلفاء أنَّه منهاج النبوة."[٧]

وضمن هذا السياق نفسه أكَّد المؤلِّف أنَّ لقب "أمير المؤمنين" لم يحمل أيَّ مضامين تسلُّطية دينية، مستنداً إلى التجريد اللغوي المحض لكلمة "أمير"، التي تؤول إلى تولي المسؤولية، بل الإجارة؛ المستأجِر فيها الرعية، والأجير فيها الأمير. وأمَّا إضافة جماعة "المؤمنين" فكانت فقط تقييداً كاشفاً لهوية الشعب "العقائدية"، ولا تحمل أيَّ بُعْدٍ حقيقي ينقلها من الأمارة الدنيوية إلى القداسة الدينية، خلافاً لما آلت إليه الأمور في الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية من تسلُّطٍ باسم الدين في كثير من الأحيان.

بعد ذلك انتقل المؤلِّف إلى المدخل "الثاني" في مقاربته لقضية الحاكمية والهيمنة، وهو "مدخل إلى مفهوم الحاكمية عند الأمم الغابرة"، وعقَّبه بـِ(ثالثاً)، موسوماً بعنوان "الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي والنصراني". وهذا الثالث فيه مزيد تفصيلٍ وتأكيدٍ للمدخل الثاني؛ وذلك بغرض المساعدة على الوصول إلى هضم حقيقي لهذا المفهوم الخطير بواسطة بوابة التاريخ القديم. وأمَّا أهم صفحاته فتاريخ الرسل والأنبياء؛ ذلك أنَّ التاريخ اختبار حقيقي لدقة المفاهيم وحقيقة مضامينها، وهو هنا معيار صحيح بِحُكم القاسم المشترك بين الأمم التي أُنزلت عليها الرسالات السماوية؛ قاسم اتحاد العقيدة، واختلاف التشريع، علماً بأنَّ مفهوم الحاكمية أقرب إلى الحقل العقائدي منه إلى الحقل العملي التشريعي.

---

[٦] المرجع السابق، ص١٨.

[٧] المرجع السابق، ص١٨.

وقد لخَّص المؤلِّف هذين الإطارين (ثانياً، وثالثاً) بِمَعْلمين موجزين، رأى ضرورة ملاحظتهما والوقوف عليهما في هذا المضمار، وهما:

١. إمامة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام. ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). فالإمامة هنا عهد جَعلي لا يناله الظالمون، ولا يخفى فيه ملحظ "الاصطفاء" من الله، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بقيمة "العدل" التي تبدو أشبه بالشرط الأساسي لتحمل هذا العهد الإلهي.

٢. انقسام النُّظم القانونية التي عرفتها البشرية في التاريخ إلى نوعين:

أ. نُظم قامت على أساس "الحاكمية الإلهية" يصدرها الكهنة باسم الإله، مثل: نظم الحضارة السومرية، والأكادية، والبابلية، والفرعونية.

ب. نُظم حكمت باسم الشعب لا الإله، وأصدرها الملوك أو نواب الشعب. ومن أشهر أمثلتها النُّظم الرومانية التي عَدَّها فقهاء القانون من أقدم تجارب الإنسان في الفصل بين الدين والقانون.

واستطرد المؤلِّف -رحمه الله- في الحديث عن النوع الأول، واستعراض ما حقَّقته الدراسات التاريخية التي ركَّزت على الحضارات القديمة لاستجلاء علاقتها بـِ"الحاكمية الإلهية". فالحكم السومري -مثلاً- حكم ديني بامتياز، يقوم به الكاهن الأكبر باسم الإله، بل هو اختيار إلهي. وفي عهد الملوك الأكاديين كان الملك يُعَدُّ واحداً من الآلهة. وأمَّا في دولة الحيثيين (في بلاد ما بين النهرين) فقد كانت شرعية الملك تقوم على أساس القوة فقط، ولكنَّه كان يكتسب من صفات الألوهية لحظة موته، ويتمتع بالمدد الإلهي ما دام حياً.

ولمَّا بلغ المؤلِّف بحديثه العبرانيين (يُعَدُّ بنو إسرائيل جزءاً منهم) أوضح أنَّ الحاكمية عندهم مرَّت بخمس مراحل -وإنْ لم يأتِ على ذكر العدد خمسة هكذا صريحاً- هي:

١. ارتباط الحاكمية -قبل الرسالة- بشيوخ القبائل الذين لُقِّبوا بالنصوص. فحين يقال: نصي، أو فلان نص فإنَّ المقصود هو شيخ القبيلة بوصفه مختاراً من نواصي القوم وأشرافهم.[٨]

٢. اعتبار حاكمية الله المباشرة شرطاً أساسياً للدخول في مملكة الله أو شعب الله المختار حينما بُعِث موسى ﷺ في بني إسرائيل. ولا يخفى ما في القرآن الكريم من حكاياتِ تمرُّدِ بني إسرائيل على حاكمية الله المباشرة؛ بالمخالفة تارةً، وبالتحريف تارةً أخرى.

٣. حاكمية الاستخلاف النبوي، ويعني بها تحوُّل الحاكمية الإلهية المباشرة إلى حاكمية مُوكَّلٍ بها رسل وأنبياء يحكمون بشريعة موسى، من دون وحي مشرِّع جديد. وفي حال وقع منهم خطأ في أثناء الحكم فإنَّ التصحيح يأتي من الله بِحُكم نبوتهم. ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ٢٦﴾ (ص: ٢٦).

٤. حاكمية الملوك الأنبياء، وهم الملوك الذين حكموا بني إسرائيل، ولكن أيضاً بشريعة التوراة، مثلما قال المؤلِّف رحمه الله: "حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون ذلك الشعب بشريعة الله، بوصفهم رسلاً مستخلفين عن الله. ولم تقف عمليات تمرُّدهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر، بل طلبوا من الله أنْ يجعل لهم ملوكاً مثل غيرهم من الناس؛ تأثُّراً بمجاوريهم، ورغبةً منهم في محاكاتهم. ﴿إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ﴾ (البقرة: ٢٤٦)."[٩]

٥. حاكمية الملوك العاديين.

بعد ذلك تطلَّع الشعب اليهودي إلى تخفيف الله -تبارك وتعالى- عليهم في المجال التشريعي، عَقِب حركات الردة والتمرُّد التي منيت بها ديانتهم على أيدي المنحرفين

---

[٨] المرجع السابق، ص٢٦.

[٩] المرجع السابق، ص٣٠.

منهم،[١٠] و"أصبحت الحاجة ملحّة إلى مجيء رسول آخر، ورسالة أخرى، تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثُّر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب."[١١] فكان مبعث المسيح عيسى ابن مريم -عليه السلام- كالمتوج لهذه المقاصد الجليلة، المتخلصة بالمراجعة والتمحيص والتصحيح، مثلما جاء في "إنجيل متَّى" (الإصحاح الخامس): "ما جئتُ لِأنقض، بل لأكمل." فهو عليه السلام جاء ليؤكِّد الحاكمية الإلهية التوراتية، فحين قال له الحاكم الرومي: "ألا ترى أنِّي أملك سلطة إطلاقك أو صَلبك" ردَّ عليه المسيح: "ليس لك سلطة تجاهي ألبتة ما لم تكن أُعطِيتها من أعلى."

فهو تأكيد بإحالة "الحاكمية" إلى الله سبحانه، يَكِلُها إلى مَن يشاء، أو يستخلف فيها من يريد، ولكنَّها إحالة شاقة من المسيح عليه السلام بسبب السلطان الروماني النافذ الذي يحكم بالقوانين والتشريعات الرومانية، بعيداً عن أيِّ حاكمية إلهية.[١٢] وإنَّ تأكيد المسيح عليه السلام للحاكمية الإلهية جاء على الوجه "المستنير" الذي يفهم روح نصوص التوراة، ولا يشتغل بحروفها عن مقاصدها، مُستدِلاً على ذلك بقوله: "ولذلك فإنَّهم حينما كانوا يثيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنى القريب من هذا المفهوم، كثيراً ما يحاول أنْ يضرب لهم الأمثال، ويصرفهم إلى جوهر الأمر وروحه، ففي إنجيل متَّى ولوقا يقول: سمعتم أنَّه قيل: عين بعين، وسن بسن. وأمَّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل مَن لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً."[١٣]

وأمَّا الفقرة (رابعاً) فقد خصّها المؤلِّف بعنوان "الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة"، مُفتتِحاً إياها بلمحة تذكيرية بالنظرة الإيجابية للإنسان في الرسالة الخاتمة؛ فهي التي رفعت شأنه، وجعلته أهلاً لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد، "وإقامة العمران الذي يُعَدُّ مهمته الأولى في الكون،"[١٤] لينتقل فجأةً -من دون بيان وجه علاقة هذه المقدمة- إلى

---

[١٠] المرجع السابق، ص٣٣.
[١١] المرجع السابق، ص٣٤.
[١٢] المرجع السابق، ص٣٩.
[١٣] المرجع السابق، ص٣٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٤٣.

تدبُّر بعض الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥)، ولكنَّه يؤكِّد أنَّ هذه الحاكمية ليست حاكمية إكراه سلطان ونفوذ قسري، وإنَّما هي حاكمية نبوة معلمة مربية مزكية، بدليل الآيات الكريمات التي ساقها أيضاً لبيان وظيفة التزكية التي هي أَجَلُّ وظائف النبوة، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

وقد استحضر المؤلف -في سياق أدلته على هذا التمييز بين الحاكمية السلطانية والحاكمية النبوية- قول أبي سفيان مخاطباً العباس: لقد أصبح مُلك ابن أخيك واسعاً، فرد عليه العباس قائلاً: إنَّما النبوة يا أبا سفيان.[١٥]

وفي هذا يقول رحمه الله: "حتى إنَّ ممارسة ما يُعَدُّ تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية لا من منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها."[١٦]

ويقول أيضاً: "واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب إطلاق القول بوجود حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله تبارك وتعالى، أو لنبيه باسمه، أو لخلفاء نبيه باسمه، أو باسم شرعه، وإنَّما هي تربية وتزكية وتلاوة وتعليم."[١٧]

والخلافة التي على منهاج النبوة هي التي تقوم على هذا المعيار، البعيد عن السلطوية، القائم على التزكية. ولهذا، فحين فَقَدَ هذا المعيار انتقل الحال والعصر من وصف الخلافة الراشدة إلى "الملك العضوض" كما ورد في الأحاديث.

وبعد وفاة النبي ﷺ انتقلت الحاكمية للقرآن الكريم "بقراءة إنسانية"[١٨] -على حد تعبيره- تراعي القيم العامة المشتركة بين البشر، وتسير بمنهجية "جامعة موحدة" بين الوحي المقروء والكون المنشور، فتستكمل بذلك القوانين الضابطة للحياة باسم

---

[١٥] الطحاوي بإسناده في: **شرح معاني الآثار**، ج٣، ص٣١٩.

[١٦] العلواني، **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، مرجع سابق، ص٤٦.

[١٧] المرجع السابق، ص٤٧.

[١٨] المرجع السابق، ص٤٨.

"الشريعة"، و"تعطي الإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام عن طريق تعامل الأجيال القارئة مع القرآن الكريم، وتنظيم الحياة على نحوٍ مرن واسع،"[١٩] بعيداً عن أيٍّ فئة تحاول التسلُّط باسم "الحكم الإلهي".

وقد اختصر المؤلِّف شرح الفرق بين مفهومي الحاكمية في الشرائع السابقة، والحاكمية في الرسالة الخاتمة، بالمعادلة الآتية:

[في شرع مَن قبلنا]: الله –الرسول (موسى)، أو النبي الخليفة (داود)، أو النبي الملك (طالوت)– الأُمة.

[في شرعنا بعد وفاة النبي ﷺ]: القرآن الكريم –الحاكم– الأُمة.[٢٠]

ويكشف المؤلف في (خامساً: الحاكمية بوصفها مفهوماً تحريضياً)؛ إذ يرصد فيه تطور مفهوم "الحاكمية" في العالم الإسلامي المعاصر، ليقترن أكثر بالسلطوية، ويبتعد كثيراً عن وعيها القرآني الذي هو وعي نبوي تعليمي تزكوي. ويعزو المؤلِّف سبب هذا "الانحراف المفاهيمي" إلى تحوُّلين كبيرين في عالمنا المعاصر:

الأول: بريق مفاهيم الدولة الحديثة، والدولة القومية، والشرعية، والمشروعية، ونحوها من مركبات الحقل السياسي؛ فقد سحر بتمظهره الحضاري الحداثي عقول الحركات الإسلامية –حتى الراديكالية منها– فكان انعكاسه رغبةً في تقمُّص هذا اللباس السلطوي بمبررات "الحاكمية" القرآنية، ضمن متوالية تأويلية للنصوص الواردة في هذا الباب، أنتجت نوعاً جديداً من أنواع "التوحيد" لدى تلك التيارات، سُمِّي بِ"توحيد الحاكمية"، ونجد ذلك جلياً في كتابات المودودي، وسيد قطب.

الثاني: الصدمة الثورية التي فَجَعت الحركات الإسلامية التحررية من نير الاستعمار؛ فقد ناضلت وضحَّت على أمل العمل المشترك مع جميع رفقاء الثورة والسلاح في سبيل حياة قيمية، تتمثَّل المعنى الحقيقي للحاكمية الإلهية، وهي حاكمية التزكية والتربية والمثل العليا التي نزلت بها آيات القرآن الكريم، لكنَّها فوجئت بنكوص تام عن هذه الأهداف،

[١٩] المرجع السابق، ص٥٠.

[٢٠] المرجع السابق، ص٦٩.

وسباق دموي على تولي السلطة والتنكيل بكل المعارضين والمخالفين، فضلاً عن مصادرة ثروات الأُمة ومقدَّراتها والاستئثار بها، وهو ما ولَّدَ رغبةً جامحةً لدى هذه الحركات الإسلامية لإعادة الأمور إلى نصابها، والوقوف في وجه الشكل الجديد من أشكال الاستعمار الحديث؛ أي الاستعمار الثقافي، والحكم الشمولي المتجبِّر. وبذا تبلور المعنى الجديد لمفهوم "الحاكمية" ليكون الأساس الذي تنطلق منه حركات التصحيح الإسلامية.

وأقتبس هنا فقرة من كلام المؤلِّف، رأيتها أدق وأهم ما كتبه في معرض توضيح فكرته؛ إذ يقول:

"المفهوم السائد للحاكمية في عصرنا هذا، يمثِّل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على الفكر الغربي، وسيطرة الفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتُزعت من سياقها، ولم يجرِ تدبُّرها في إطار "الوحدة البنائية للقرآن الكريم"، وفي إطار دلالة عالمية الخطاب، وختم النبوة، وحاكمية الكتاب.

وفي حال بحثنا عن هذا ضمن النسق التشريعي، وجدنا أنَّ حاكمية الكتاب تعطينا شيئاً آخرَ مختلفاً عن هذا. ففي "حاكمية الكتاب" تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة، وفي "الحاكمية الإلهية" المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلقٍّ، عليه أنْ يأخذ كل ما يعطي بقوة، فإذا تردَّد أو تأخَّر نتق الجبل فوقه كأنه ظُلَّة، أو أُجبر على القبول بأيِّ وسيلة أخرى.

وفي ظل "الحاكمية الإلهية" المطلقة التي سادت في بني إسرائيل أثناء عهد موسى عليه السلام هيمن الله رب الجنود فيها على البر، فأقام مملكة، وهيمن أيضاً على ظواهر الطبيعة هيمنةً مباشرةً، خارج القانون الطبيعي تماماً.

أمَّا في "الحاكمية القرآنية" فلم يكن الأمر على هذا النحو، وإنَّما كان كتاباً منزلاً يشمل قِيماً عامة مشتركة، يتعيَّن على الإنسان أنْ يحسن قراءتها وتلاوتها وتدبُّرها وفهمها ثم تطبيقها.

فالحاكمية هنا "حاكمية الكتاب" تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وقارئيه من البشر، ولكلٍّ منهما دوره في وعي الإنسان وقوى وعيه."[٢١]

ومن الواضح في ضوء هذا البيان أنَّ الأستاذ العلواني -رحمه الله- يقترب بمفهوم "الحاكمية" كثيراً من معاني "الاجتهاد البشري" المؤطَّر بالقيم القرآنية، ويدرجه في الفضاء الإنساني الرحب الذي يحمل قدراً هائلاً من التنوع والعالمية والمرونة والصلاحية للتأثير في كل زمان ومكان، وهي معانٍ جليلة يقرِّرها القرآن الكريم في الكثير من الآيات الواضحات، وقد ساقها المؤلِّف بغية توظيفها في شرح فكرته التي مفادها أنَّ عالمية القرآن تعني القدرة على استيعاب العالم كله،[٢٢] وأنَّه لا يمكن أنْ تتشكَّل القناعة الإيمانية بهذه القدرة إلا باستحضار الآتي:

١. "مطلقية" معاني ألفاظ القرآن، واستيعابها الكلي للوجود الكوني وصيرورته. وهذه "الإطلاقية" تُكتشف عن طريق اكتشاف "منهجية القرآن المعرفية" ضمن "وحدته البنائية" بحسب المؤلِّف.[٢٣]

٢. استعلاء القرآن عن الالتزام بالبيئة العربية، وعلاقته بها هي علاقة المطلق بالنسبي، وغير المحدود بالمحدود.

٣. القرآن هو المصدِّق والمهيمِن على ما سبق، والمستوعِب والمهيمِن والمتجاوز لما لحق.

ثم يؤكِّد الأستاذ العلواني -رحمه الله- أنَّ كل هذا "السياق" التقويمي لمفهوم الحاكمية هو المخلِّص من الحالة "السكونية" التي نعيشها اليوم، وهو المحرك الحقيقي الذي يحمل القرآن الكريم حاكماً مهيمناً على العالمين، وهو -بهذا التقرير- يرفض كل دعاوى "تاريخية النص"، أو "جمود اللفظ" التي تأزَّمت عندها الأفكار ما بين موافق ومخالف، وشكَّلت عقدة ثنائية على طرفي نقيض.

[٢١] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢٢] المرجع السابق، ص٥٩.
[٢٣] المرجع السابق، ص٦٣.

يقول رحمه الله: "لا بُدَّ من قراءةٍ للقرآن، فكأنَّ الحاكميةَ حاكميةٌ بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق يُنفِّذ الإنسان المستخلَف تعاليمه أياًكان نسقه الحضاري، ونمطه الثقافي، ومجاله المعرفي.

ومن ثم فحين تُفهم الحاكمية في إطار هذا التدرج التاريخي، من حاكمية إلهية مطلقة في بني إسرائيل، إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم، إلى ملك قام فيهم، إلى حاكمية كتاب يقرأه البشر وينفِّذون هدايته، فإنَّ هذا سيساعد على إزالة ذلك اللبس، وذلك الغموض الذي ساهم فيه الصراع والسجال كثيراً، وكذلك الحال بالنسبة إلى عملية الإسقاط المشترك.

فلو تمكَّن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق، فإنَّه -إن شاء الله- لن يكون فكراً سكونياً يدور في حلقات الواقع التاريخي، ويعجز عن حل مشكلاته التي يتعلق بعضها بمفاهيم التشريع، ومعاني السلطة والمجتمع، وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ومفاهيم الإطلاق في القرآن الكريم، ومفاهيم التغيير، والجماعة، والأُمة، والتقليد، والاتباع، والتجديد، والتجدد.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ إعادة قراءة النص القرآني في إطار هذا الفهم ستُقدِّم لنا كثيراً من الحلول لمشكلات نشعر -الآن- بالعجز عن حلها أو معالجتها، ويستطيع المسلم المعاصر أنْ يستدرك مسؤولية الأمانة والابتلاء المنوطة بالإنسان القادر على القراءة والتلاوة والتدبُّر باسم الله الذي خلق، ومع الله تبارك وتعالى الأكرم الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم، ليقوم بالعمران، ويحقِّق غاية الحق جَلَّ شأنه من الخلق."[٢٤]

وفي الفصل السادس والأخير، اجتهد الأستاذ العلواني -رحمه الله- في أطروحة تعمل على إعادة تشكيل العقل المسلم في مسألة "الحاكمية"، وقد غضَّ الطرف -في هذا الفصل- عن الأفكار النظرية السابقة، وقدَّم فيه اقتراحات فكرية لسَدِّ هذه الخَلَّة. فإذا استحضرنا ما سبق تلخيصه من معادلة الحاكمية في الرسالة الخاتمة (القرآن الكريم- الحاكم- الأمة) أمكننا أنْ نُلخِّص ما قدَّمه الكاتب في هذا الفصل بمقترحين اثنين؛

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٦٨.

أولهما: ضرورة تصدي الأُمة لوظيفتها السامية في "نظم" العلاقة بين القرآن الكريم والحاكم، بعيداً عن دعاوى العصمة والقداسة واحتكار الصواب وأولوية السُّنة والجماعة من طرفٍ أيٍّ من المذاهب الإسلامية، فضلاً عن بعْث حراك الاجتهاد الحر لعلماء المسلمين الذين يملكون أدوات الاستنباط كما وصفهم،[٢٥] بعيداً عن سيف "الإجماع" المسلَّط على كل اجتهاد معاصر. وقد رأى المؤلِّف في هذا السياق أنَّ "مفهوم الإجماع يستبطن روحاً علمانيةً، وهذه الأخيرة -بوجه من الوجوه- يكون فيها الناس مرجعية أنفسهم، فلا يرجعون إلى شيء متجاوز (وحي)، وهذا تحديداً ما نتج من تبني الأُمة المفهوم موضع النظر، فصار الحق يعرف بالرجال لا العكس."[٢٦]

الثاني: رفض "الخلافة" بمفهومها "التاريخي التوسعي" صيغةً للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، بل ورفضها بمفهومها الحداثي لدى السنهوري أو مالك بن نبي؛ فقد فسَّرها السنهوري بالكونفدرالية، وفسَّرها مالك بن نبي بالكومنولث. والعلة في هذا الرفض -بحسب المؤلِّف- هي البُعْد السلطوي في هذه الاقتراحات لمفهوم "الخلافة"، وأنَّ المركزية ما فتئت تُفرِز الأتوقراطية والاستبداد.[٢٧]

وأخيراً رفضها أيضاً تحت ظل "المخلِّص"؛ سواء باسم "المسيح"، أو "المهدي"، مُبيِّناً أنَّ فكرة "المخلِّص" مسيحية الأصل، وأنَّها تعارض القرآن الكريم في حديثه عن "ختم النبوة"،[٢٨] ولهذا استطرد المؤلِّف قليلاً في الحديث عن هذه الفكرة، وبيان الرد على حجج مَن يقرِّر نزول "المسيح" في آخر الزمان.

وأمَّا البديل عن هذه "الخلافة" -فيما يبدو من سياق كلام المؤلِّف- فليس فقط الدولة الحديثة، وإنَّما دخول الجماعة المسلمة في تنافسية سلمية في ظل مجال عام مفتوح للجميع تحت مظلة الدولة الحديثة، لتعمل الجماعة المسلمة على إرساء دعائم التوحيد والقيم المشتركة، وتضييق مسائل الاختلاف.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٧٠.
[٢٦] المرجع السابق، ص٧٠.
[٢٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٧٦.

وأخيراً فإن هذا الكتاب يمثّل مساهمة في إحياء "الحاكمية القيمية" العالمية التي هي رسالة القرآن الكريم، وتخليصها من شبهة "التسلط" التي اقترنت بها بفعل التجارب التاريخية والمغالطات المفاهيمية، الأمر الذي طالما جثا على صدر فاعلية الأمة الحضارية، وعطّل فيها دافعيتها الحرة الداخلية، وحوّل النهضة من مركزيتها الذاتية ومحركاتها الإنسانية إلى إكراهات السلطة وإلزاماتها. وفي ظلال هذه الدعوة الإحيائية القيمية اجتهد المؤلف لتجاوز ثنائية التاريخانية والظاهرية؛ فالتاريخانية عطلت الرسالة القرآنية عن زخمها الحضاري بقالب الزمان، والظاهرية أفرغت الحكمة القرآنية من مضمونها بسياج اللفظ والمكان، فكان ثمة ضرورة حضارية إلى تسليط الضوء على كل ما قد يسهم في تحرير العقل المسلم من هذه الأزمة، ومن هنا بدأت حكاية الكتاب.